
DIALECTICA Y ESTRUCTURA EN LA TEORIA SOCIOLOGICA. LA BUSQUEDA DE UN METODO LOGICO *

Richard Harvey Brown

«Las cosas en sí mismas, que solamente los limitados cerebros de los hombres consideran fijas y estacionarias, no tienen existencia real, en absoluto. Son destellos y chispas de palabras dibujadas, el brillo de la victoria en el conflicto de categorías contrarias.»

(Nietzsche, 1962.)

La teoría social moderna ha sido una arena de conflicto desde sus comienzos. Punto central de este tumulto han sido los esfuerzos de los científicos sociales románticos o «humanistas», por criticar los paradigmas positivistas dominantes y por forjar nuevas vías hacia la comprensión de las condiciones humanas. En esta aproximación los actores sociales son concebidos como creadores y organizadores de actos cognoscitivos y emocionalmente significativos, y los eventos sociales son vistos como si fueran diseñados de acuerdo con compromisos, intenciones y consecuencias imaginadas.

Con tales suposiciones como puntos iniciales, la ciencia social humanista investiga las problemáticas de sentimientos y significaciones, la construcción social y el uso de definiciones morales en escenarios específicos, el papel del poder en tales interacciones y cómo ciertas negociaciones conflictuales de la

* Me gustaría agradecer al profesor Alvaro Camacho y a la señora Rebeca Bialik-Gilad su ayuda en traducir mi pensamiento al español.

realidad son constreñidas por las culturas, las sociedades y las políticas económicas en las que están embebidas.

Dicha aproximación parece una vía de enlace entre lo científico y lo ético. Sin embargo, aparece una dificultad: en tanto la noción dominante de lo que constituye una explicación científica tiende a excluir el análisis de la construcción de la realidad sugerido arriba, el análisis de la construcción y el uso de significados requiere una interpretación de sentimientos, acciones, reglas y razones; pero la explicación en la ciencia habla de causas, efectos y sistemas, y mira el comportamiento determinado por fuerzas sociales.

Estas diferencias, aparentemente fundamentales, entre las vías de pensamiento positivista y romántica, ¿significan que podemos tener el conocimiento objetivo y técnicamente útil del experimentalismo, o la sensibilidad moral y emocional del humanismo, pero no ambos al tiempo? ¿Es posible, para el pensamiento humanista, asumir una forma rigurosa y práctica y, para la ciencia, incluir de alguna manera las formas de vida y las praxis de las personas? El propósito de este artículo es mostrar que los desarrollos en la teoría social, más allá de un siglo, sugieren que es posible ésta, pero que la empresa es más problemática de lo previsto.

Positivismo y romanticismo en Marx, Weber y Durkheim

Como líneas de visión de una pintura que se reúne solamente en el lejano horizonte, se puede suponer que tales perspectivas teóricas sobre la sociedad convergen en un punto de fuga intelectual, un punto más allá del cual un nuevo mundo aparece visible y un viejo mundo es mirado nuevamente. Los fundadores de la moderna ciencia social —pensadores tales como Marx, Weber y Durkheim— se alejaron en dirección a ese horizonte, pero estuvieron a horcajadas en dos caballos al mismo tiempo, cada uno galopando en su propia dirección.

Karl Marx intentó crear un terreno medio entre el subjetivismo romántico y el reduccionismo positivista para vincular una sociología de la conciencia y una teoría de la sociedad, a través del método del materialismo dialéctico. En su *Tesis sobre Feuerbach* (1959: 234-243), Marx dijo:

«El principal defecto de todo el materialismo hasta hoy... es que el objeto, la realidad, que nosotros aprehendemos a través de nuestros sentidos, es entendida solamente en la forma de un objeto de contemplación: pero no como lo sensorial humano, como praxis... La doctrina materialista de que los hombres son productos de las circunstancias y de la educación... olvida que son los hombres quienes cambian las circunstancias... La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana puede concebirse y entenderse racionalmente, únicamente como praxis revolucionaria.»

Sin embargo, los últimos trabajos sociales y económicos de Marx son enormemente deductivos, y a menudo deterministas. Por otra parte, la dialéctica, dentro de las teorías formales de Marx, se convierte en algo que no va más allá de la relación entre la libertad personal y la coerción social, antes que entre fuerzas sociales opositoras. Invocando el modelo de la física, Marx se reclama representante de «la ley económica de movimiento de la sociedad moderna», como una «ley natural». En el Prefacio de la segunda edición de *El Capital* (1946: 1: 16-17) aducía con aprobación el juicio metodológico de un crítico ruso:

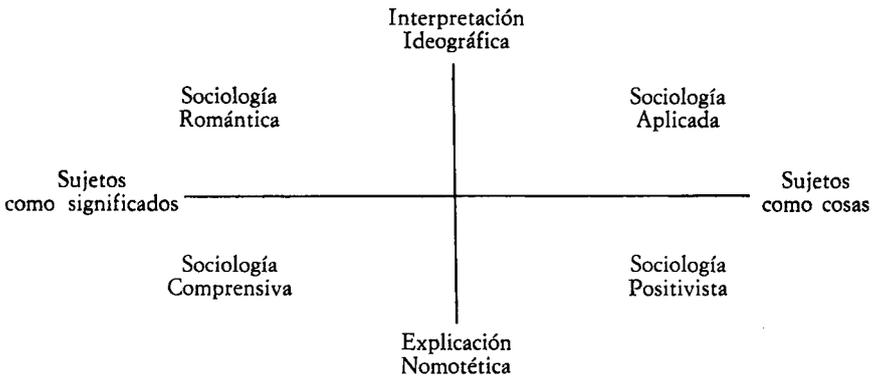
«Marx intenta demostrar, a través de una precisa investigación científica, la necesidad de definir órdenes de relaciones sociales y de registrar, tan minuciosamente como sea posible, los factores que le sirven como puntos de partida y de confirmación... Marx considera el movimiento de la sociedad... como gobernado por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, en vez de eso, y por el contrario, determinan su voluntad, conciencia e intenciones.»

Marx era consciente de las contradicciones entre una teoría de la praxis revolucionaria y una sociología de causación estructural, y sus conceptos de alienación, reificación y falsa conciencia ayudan a unir estas dos esferas. Pero, al final, la síntesis es incompleta. En la teoría y el método, como en el mundo mismo, la resolución de los aspectos humanísticos y deterministas del pensamiento de Marx permanece como un proyecto para los estudiosos marxistas de hoy.

Max Weber también se ocupó de estos asuntos. Como Kant, Dilthey y Marx, antes que él, Weber libró una batalla de dos frentes, contra el empirismo reduccionista y el idealismo subjetivista. Contra el primero argüía que la conducta social —el ser social— tenía que tener «sentidos orientados hacia los otros». Por el contrario, contra los idealistas románticos insistía en que la libertad implica, lógicamente, y puede ser expresada solamente en términos de reglas:

«El error en esta suposición de que cualquier libertad del deseo —como se entiende— es idéntica a la “irracionalidad” de la acción, o que esta última está condicionada por la primera, es bastante obvio... Por otra parte, nosotros asociamos la más alta medida de un empírico “sentimiento de libertad” con aquellas acciones de las que somos conscientes de realizar racionalmente... de acuerdo con reglas empíricas» (Weber, 1949: 124-125).

Para Weber, no obstante, estas reglas pueden comprenderse no solamente como el sentido de los actores sociales de lo que es posible o propio, sino también como leyes causales. El problema, entonces, era encontrar un camino de analizar la acción subjetiva, intencional, en términos de las relaciones causales objetivas. Heinrich Rickert, el mentor de Weber, había opuesto la sociología a la historia, diciendo que la primera trataba con leyes, mientras que la segunda, como el arte, trataba con particularidades. Al mismo tiempo, Dilthey había insistido en que los estudios humanos versaban sobre intentos de acciones significativas. El gran esfuerzo de Weber fue unificar estas perspectivas (Rickert, 1962; Dilthey, 1962). Para Weber, la sociología tenía que tomar la acción intencional como su objeto, pero explicándola en términos de las relaciones causales nomotéticas. Esta nueva definición de la disciplina se muestra a continuación:



El pensamiento social romántico ve su sujeto como intento de acción con sentido y se esfuerza por interpretar sus propiedades únicas. La sociología aplicada define su sujeto como los objetos sobre los cuales se ha de trabajar, pero, como la sociología romántica, se concentra en casos particulares. La teoría social positivista busca leyes generales y, como la sociología aplicada, define su sujeto como cosas y eventos. En contraste a todas estas aproximaciones, la sociología comprensiva define su sujeto como intento de una acción significativa y, al mismo tiempo, busca explicaciones generales, nomotéticas.

Aún persiste el problema sobre qué método podría producir leyes causales acerca de conductas intencionadas significativamente. Aferrándose a esta cuestión, la principal herramienta de Weber fue el análisis hipotético y comparativo. Con este método uno empieza por remover imaginariamente varios factores en una secuencia causal propuesta, identificando, finalmente, aquellos

que, si se remueven, lo harían a uno incapaz de concebir el acontecimiento en cuestión. En esta propuesta, francamente imaginativa, el recurso crucial de trasladar una unidad de sentido de vida dentro de un supuesto factor causal fue el procedimiento llamado Comprensión y la elaboración de tipos ideales¹. Para comprender, uno sopesa sus prejuicios personales y culturales y entra en una perspectiva de los actores bajo estudio. Tal comprensión intuitiva, sin embargo, «debe ser controlada en cuanto sea posible por los... métodos usuales de imputación causal, antes, inclusive, de que la interpretación más evidente pueda convertirse en una explicación inteligible válida» (Weber, 1913: 438).

Es en este punto cuando procuramos controlar empíricamente los prejuicios de nuestros conocimientos intuitivos, ya que el concepto de tipos ideales se torna crucial. Weber vio que los factores y las variables del análisis causal eran en sí mismas tipificaciones. A diferencia de las descripciones sociales, en términos de categorías prestadas a la ciencia natural o al sentido común, los tipos ideales son organizaciones conscientemente seleccionadas de observaciones del comportamiento humano, incluyendo expresiones de su componente motivacional. Los tipos ideales no reclaman ser copias absolutas de la realidad social. En cambio, se justifican por su utilidad analítica. En estos sentidos, la noción de tipos ideales de Weber presagia el concepto de modelo utilizado por los sociólogos de hoy (véase Stammer, 1971: 209-220).

Weber mismo distinguía dos formas de tipos ideales, el particular y el universal. El primero se refiere a algunos fenómenos históricos únicos (ejemplo, Jainismo o Puritanismo), y el segundo abstrae de tipos ideales individuales ciertos elementos que son transituacionales o transhistóricos (ej., el ascetismo mundano interior se encuentra tanto en el Jainismo como en el Puritanismo). Aunque este método se concentra inicialmente en la reconstrucción imaginativa de motivos y de secuencias causales individuales, también parecía aplicable en el análisis histórico comparativo, usando grupos de control para mantener constantes las variables en cuestión, así como Weber lo hizo en su propio estudio comparativo de la religión.

La importancia de Weber puede juzgarse no solamente por el trabajo de sus seguidores, sino por el rango de sus críticos. Una dificultad con su formulación está en que no provee un soporte ontológico para su concepto de comprensión. Ciertamente, como Weber utiliza el término, tiene la connotación de una noción objetivista de la historia y del conocimiento histórico, en el cual se presume que se puede mirar otra situación histórica (o social), sin

¹ Véanse Talcott PARSONS, *The Structure of Social Action* (Nueva York: Free Press, 1949), p. 593, y H. VAHNINGER, *The Philosophy of «As if»* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1924). Se podría argumentar que el positivismo de Weber fue, ante todo, una cobertura retórica para sus escritos sustantivos, los cuales son ampliamente historicistas e interpretativos. Esta visión está sustentada por Max WEBER en *Critique of Stammler* (Nueva York: Free Press, 1977), traducida por Guy Oakes.

estar uno mismo históricamente ubicado. Una exploración de los problemas involucrados en el hecho de sustentar fenomenológicamente el punto de vista de uno, o de establecer dialécticamente resonancias entre esto y los sujetos de uno, podría haber iluminado estos puntos. Tales ideas estuvieron disponibles para Weber —la época fenomenológica del contemporáneo de Weber, Edmund Husserl, o el pensamiento dialéctico de la tradición hegeliana—. Pero Weber hizo poco uso de ellos.

La falta de una adecuada teoría de la construcción de objetos en la conciencia debilita cualquier sociología construida sobre la comprensión del intento de una acción significativa. Falla también al explicar cómo vamos nosotros, como científicos sociales, a construir nuestros tipos ideales y cómo estos tipos difieren de aquellos del discurso ordinario. Weber utilizó el término «tipo ideal» al menos de cuatro formas diferentes, pero no diferenciadas. Se refería, en ocasiones, a cualquier abstracción virtualmente histórica; también, a suposiciones que nosotros hacemos de las motivaciones de la gente; a un modelo de relaciones entre factores; o a un escenario. Pero, con cada uno de estos usos, nosotros sabemos tan poco acerca de la forma como los sociólogos construyen tipos ideales como de la manera en que los actores construyen sus tipificaciones.

Otra dificultad en el pensamiento de Weber es su fracaso al justificar adecuadamente su transición desde la suposición de libertad en términos de reglas, a la explicación del comportamiento en términos de causas. Las nociones de reglas y de la comprensión presupone una consideración teleológica de la conducta de acuerdo con valores contextuales y a metas proyectadas. Este es el lado romántico. Entonces, ¿cómo puede reconciliarse esto con el determinismo positivista implicado en la causalidad? Weber mismo parecía reconocer estas dificultades, dando una prioridad epistémica a la explicación causal. La comprensión tendía a ser reducida a un punto inicial heurístico, a una fuerza de penetraciones que pudiera ayudarnos a formar hipótesis, pero que, por ella misma, no se constituyera en conocimiento (véanse Abel, 1948; Green, 1959).

Se podría argumentar, por supuesto, que muchas de las lagunas de los escritos metodológicos de Weber son llenadas, aunque no epistemológicamente, en su trabajo sustantivo. Uno de dichos problemas es cómo ligar esa libertad gobernada por reglas con la causación social. Para Weber, parecería que la conducta gobernada por la regla es la causa. Por ejemplo, una vez Weber entendió la fenomenología histórica de la conciencia de los puritanos; entendió cómo en su libertad de acción, sobre sus propios compromisos morales, sus conductas formaban un patrón definido, con resultados tanto intencionales como irónicos.

En su exposición metodológica, sin embargo, Weber resaltó el rigor con que las teorías deben ser evaluadas y demostradas, mientras que, al mismo

tiempo, señaló caminos intuitivos en los cuales las teorías son inventadas. Estos aspectos son complementarios, aunque, lógicamente, incompatibles. En las teorías positivistas de la ciencia, tales conceptos como rigor o evaluación están relacionados con prueba o falsación, mientras que el descubrimiento está dirigido o reducido a la psicología. Esto invita a los románticos a aseverar que dichos descubrimientos son discernimientos misteriosos, un regalo de las musas, con la implicación de que nosotros preservamos nuestra humanidad singular, puesto que esta parte creativa nuestra no puede ser explicada en la distancia. No obstante, tanto la visión positivista como la romántica definen la ciencia como algo externo a lo humano, más que verla como una creación simbólica sociohistórica. Una epistemología adecuada tomaría como su dominio de aplicación tanto la verificación como el descubrimiento. Haría para la sociología lo que la sociología pretende hacer para la conducta en general: estimar las leyes como si fueran demostradas por pruebas y la creatividad como si fuera gobernada por reglas.

La tradición durkheimiana revela otro conjunto de soluciones propuestas para estos conflictos. Por una parte, Durkheim heredó el discurso filosófico especulativo, moral, de la Ilustración; por la otra, recibió la estadística social física de Le Play y Quetelet. En su comparación analítica de las varias clasificaciones sociales del suicidio, por ejemplo, Durkheim utilizó la estrategia investigativa de los estadísticos. «La primera y más fundamental regla...», había dicho, es «considerar los hechos como cosas» (1964: 14). Aun en su definición del suicidio, para la cual Durkheim intentó ser estrictamente objetivo, se asume el concepto de intencionalidad: «nosotros podemos, entonces, decir concluyentemente: el término suicidio se aplica a todos los casos de muerte resultantes... de un... *acto* de la víctima sobre sí misma, y que *ella* sabe que le producirá tal resultado» (Durkheim, 1951: 45; subrayado mío).

Un compromiso más amplio del purismo objetivista aparece en la explicación de Durkheim de las correlaciones estadísticas que descubrió. En las ciencias naturales, dados ciertos controles experimentales adecuados, se puede aducir causalidad en una correlación de tasas de dos tipos de acontecimientos. En los estudios humanos, sin embargo, tales clasificaciones usualmente no se aceptan como explicaciones, a menos que estén acompañadas de alguna reconstrucción de los procesos emocionales, por los cuales ciertas «causas» son interpretadas por los individuos, en tanto ellos actúan con el fin de obtener ciertos «efectos». Los positivistas dirían que esta insistencia en la reconstrucción emocional es redundante, es un residuo del pensamiento precientífico; sin embargo, ellos mismos ocultan, generalmente, tales reconstrucciones debajo del cientifismo de sus teorías (Park, 1969). Así, en *El Suicidio*, de Durkheim, la covarianza de religión, estado civil, ingresos y otras clasificaciones sociales, por un lado, y las tasas en las cuales la gente se quita la vida, por el otro, no se presumen simplemente como relaciones causales. En cambio, se agrupan

en cuatro «tipos de suicidio» —anómico, egoísta, altruista y fatalista—, cada uno de los cuales se define en términos de un modelo diferente (implícito) de intencionalidad. Por ejemplo, el altruismo, como causa de suicidio entre los oficiales del Ejército prusiano, presupone alguna noción de la historia de esa institución y de la psicología de sus miembros. Pero, dado que estos conceptos emocionales no son garantía de nivel epistémico, Durkheim no los sustenta empíricamente, o aún ejerce un cierto cuidado definiéndolos previamente. Evadiendo las formas históricas o psicológicas de los discursos, como los subjetivistas, Durkheim configura sus propias fundamentaciones metodológicas, dado que el análisis formal de sus datos estadísticos depende de sus significados en el contexto histórico y de las formas de la conciencia.

Gran parte de la genialidad de Durkheim está en que trasciende las contradicciones inherentes a sus propios supuestos. Como en Marx y en Weber (quienes habían experimentado con estudios estadísticos), los discernimientos y las investigaciones prácticas de Durkheim a menudo exceden los límites de su epistemología adoptada. Inclusive su trabajo sobre el suicidio se dedujo de muchas fuentes no estadísticas, tales como cartas, diarios y recuentos literarios. Igualmente divergentes de los cánones realistas sociales son las *Clasificaciones Primitivas* y otros ensayos que escribió Durkheim con Marcel Mauss. Pero toda su riqueza teórica hace insolvente la clasificación metodológica de Durkheim. La intencionalidad individual, aunque es una necesidad embarazosa para sus explicaciones, es, sin embargo, metodológicamente irrelevante ante la noción por él defendida de una teoría científica de la sociedad. Reaccionando contra el individualismo radical y el atomismo del siglo XIX, Durkheim insistía en que la conducta humana emana de la sociedad. Inventó y amplió brillantemente conceptos tales como representaciones colectivas e individuales, anomia y varias categorías de la conciencia, para explicar la conducta en relación con la totalidad social. Pero la persona, antes de verse como un agente moral, tendía a convertirse en el portador o el mediador de las fuerzas o creencias colectivas. En vez de estar sometida a una interpretación explícitamente hermenéutica, la conciencia de las personas fue absorbida por la *conciencia colectiva* social, vista como el fundamento de la realidad social.

Aunque cosificados, en la conciencia colectiva, sin embargo, los descubrimientos de Durkheim se oponían casi diametralmente a sus métodos. Hijo de una larga línea de rabinos, un judío de Alsacia en la Francia postrevolucionaria, la preocupación central de Durkheim fue encontrar una base secular para el orden social republicano y un lenguaje no teológico para su legitimación. El lenguaje que forjó Durkheim fue el de la sociología positivista, pero la naturaleza del orden social —tanto del moderno como del preindustrial— se fue convirtiendo exactamente en el contrario del esperado por él. La sociedad que Durkheim descubrió en su principal trabajo, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, está constituida por símbolos: los mitos, los ritua-

les y las categorías del lenguaje que expresan un sentido colectivo de los lazos morales. La religión *crea* la sociedad, en tanto que la sociedad existe «solamente en la mente de los individuos...», y la religión es la fuerza generatriz de las creencias sociales de los individuos. Irónicamente, para un positivista, Durkheim llegó a una posición cerca del idealismo objetivo. Aunque no elaboró por sí mismo la inferencia, era claro que la ciencia no era más que otra forma simbólica, y como tal, despojada del nivel absoluto que Durkheim había afirmado para ella al principio de su trabajo (véanse Durkheim, 1965: 486-487; Brown, 1978; Parsons, 1937: 427, 442-445; Sadler, 1969: 258-259).

Herederos anglo-americanos del debate: funcionalistas, marxistas, interaccionistas simbólicos y etnometodólogos

En la tradición anglo-parlante, las relaciones entre el positivismo y el romanticismo pueden verse como una mezcla y una reinterpretación de varias soluciones propuestas por los alemanes y los franceses. En términos muy amplios, la mezcla que emergió puede caracterizarse como una macroteoría de la estructura social y del cambio, incómodamente emparejada con microteorías de la conciencia y la interacción. Por ejemplo, el trabajo de Durkheim ha dado origen a dos escuelas, radicalmente diferentes, del pensamiento social americano: una teoría de la acción colectiva, determinada por hechos sociales objetivos, y una teoría que ve la acción como el ritual de objetivación de las formas de la mente. Tal y como se practica corrientemente, la primera podría llamarse cálculo moral, y la segunda moralidad calculada. El cálculo moral (especialmente el desarrollo por la interpretación de Parsons del *Suicidio*) se continúa en la recolección de estadísticas en la sociedad moderna y la derivación de explicaciones para cubrir las regularidades y las desviaciones que éstas revelan. La segunda escuela, originada en *Las Formas Elementales*, encuentra su apoteosis en escritores tales como Erving Goffman o Stanford Lyman, para quienes la moralidad, por sí misma una representación colectiva, se incorpora en las presentaciones que hacen los individuos de sus personas. Sin embargo, en los escritos de Goffman, las formas y la formación de la conciencia se ven no sólo como un problema de investigación para el sociólogo, sino como un problema práctico para los actores. En esta aproximación de doble vía, el trabajo del sociólogo se convierte en descubrir los métodos por los cuales las personas mismas construyen significados; y en tal descodificación los métodos de los sociólogos están más emparentados con los de la literatura que con los de la ciencia.

El patrimonio de Marx también se quebró, dividiéndose entre herederos legítimos y reclamantes ilegítimos. En la Unión Soviética, la legalidad del materialismo dialéctico de Marx fue reducida en la teoría a un determinismo

económico positivista y utilizada en la práctica para legitimar la dominación total. En las democracias capitalistas, un importante representante de Marx ha sido la Escuela de Frankfurt, la cual floreció en la Alemania de los años veinte, para emigrar a los Estados Unidos en los años treinta y regresar a Alemania después de la guerra.

En la década siguiente a la Revolución Rusa, la crítica filosófica de la ciencia burguesa de la Escuela de Frankfurt se vio como una lucha política e intelectual, ya que el proletariado estaba listo para la batalla. Pero estas esperanzas fueron desechas con el ascenso de Hitler al poder y con la subsiguiente emigración de esos pensadores hacia Estados Unidos. Los teóricos críticos se descubrieron en un doble aislamiento. La práctica revolucionaria fue traicionada por las burocracias autoritarias del Este y nulificada por el éxito económico en el Oeste. La relativa satisfacción de los trabajadores bajo el capitalismo parecía contraria a las tesis marxistas sobre su progresiva pauperización, mientras que la alienación de los trabajadores bajo el socialismo soviético violaba las tesis de su progresiva liberación. En respuesta a estos acertijos, los teóricos críticos abandonaron la arena económica y empezaron a atacar la sociedad industrial y la razón instrumental en general. Sus focos fueron, entonces, la superestructura cultural e ideológica, más que la base económica. Las extensiones tardías de la teoría crítica realizadas por Horkheimer, Adorno y Marcuse omiten la mención de la filosofía o del proletariado como una moderna fuerza revolucionaria. En cambio, como lo expuso Wellmer, «la teoría crítica se concibe a sí misma como una protesta, pero como una protesta impotente en la práctica» (1971: 52). Un ejemplo extremo de esto son los ensayos sobre música y literatura de Adorno: reflejan la alienación de la teoría crítica, no sólo de la praxis, Este y Oeste, sino de la misma ciencia². La teoría crítica se había convertido en una forma romántica del marxismo.

Más que los legados de Durkheim y de Marx, bifurcados después de sus muertes, también la herencia de Weber —conjunción de modelos de explicación interpretativos y causales humanos y no humanos— se tornó confusa. Sociólogos como Parsons, Merton, Lipset y Lazarsfeld se reclamaron descendientes de Weber, pero sus explicaciones asumían un determinismo estructural social. Los significados formaban aún parte de sus análisis, pero eran bien añadidos para «humanizar» explicaciones estadísticas o tratados como factores que han sido interiorizados por los actores a través de la socialización, y, por tanto, ya no son sujetos a redefinición por los actores. La acción humana en estas aproximaciones nace muerta o se aborta.

² Curiosamente, el único estudio positivista dirigido por Theodor Adorno *et al.*, *The Authoritarian Personality* (Nueva York: Harper y Row, 1950), fue repudiado más tarde por la Escuela en su totalidad. Véase «La Escuela de Frankfurt para la Investigación Social», *Aspects of Sociology* (Nueva York: Herder y Herder, 1972).

En contraste con tales pensadores, otros estudiosos americanos ignoraron la explicación causal en el sentido mecanicista y, en su lugar, se concentraron en la interpretación de la acción significativa en ambientes sociohistóricos específicos. Conceptos tales como «la definición de la situación», de W. I. Thomas; «la introspección simpatética», de Cooley; «el coeficiente humanístico», de Znaniecki; «la evaluación dinámica», de MacIver; «el análisis lógico-significativo», de Sorokin, y los conceptos de espíritu, persona y sociedad, de Mead, aunque no derivan directamente de Weber, todos pertenecen a la tradición comprensiva. Al expresar los supuestos centrales de esta aproximación interpretativa, Howard Becker (1945: 75, 78) buscaba expandir la definición misma de la investigación racional:

«El término “acción” debe usarse para designar el tipo de conducta en la cual, quienes están involucrados (en ella), asignan significados comunicables a otros, por medio de símbolos... Si los constructos del investigador han de tener algún grado de utilidad analítica, deben ser constructos que atribuyan un cierto “estado de la mente” al actor.»

Central al enfoque del interaccionismo simbólico es la creencia en que la acción es definida, y puede ser entendida, solamente en términos de la intencionalidad del actor —la forma como ésta define su propia situación e interpreta las reglas que juzga relevantes para ella—. En esta perspectiva, sin embargo, ha habido una tendencia a asignar una posición ontológica diferente a las «definiciones de situaciones», que pueden ser irreales, en contraste con las «consecuencias reales», que fluyen de tales definiciones. Además, teniendo ubicada la importancia del significado y de la interpretación, los interaccionistas simbólicos a menudo toman estos procesos por sentados y los tratan como variables. El significado y la acción han sido a menudo hipostasiados en dos categorías discretas, con la implicación de que la primera, de alguna manera, causa la segunda, suposición injustificada por la cual Weber mismo fue criticado³.

³ Por ejemplo, los interaccionistas simbólicos, como Howard Becker, insisten en que «la interacción simbólica es el dato fundamental en la aproximación de la sociología a la conducta humana. Siendo el proceso del cual surgen todos los patrones socioculturales, es, por lo tanto, el punto de referencia o —aunque implícito— el punto de partida para todo el análisis sociológico». Pero esto es característicamente ambiguo porque implica una distinción ontológica entre los datos fundamentales, que son «simbólicos», y los patrones socioculturales emergentes, que son «reales». La frase de W. I. Thomas de que las «situaciones que los hombres definen como reales son reales en sus consecuencias» también implica una cierta jerarquía o realidad. La distinción de Goffman entre las máscaras y el yo es similar, pero en un sentido opuesto. Para Goffman, los yo que surgen parecen ser menos reales que las máscaras simbólicas. Véase John C. McKINNEY, «Sociological Theory and the Process of Typification», en *Theoretical Sociology, Perspectives and Developments*, ed. John C. McKinney y Edward A. Tiryakian (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1970), pp. 236-237, para citas.

En respuesta a tales limitaciones ha surgido una escuela más radical de sociología interpretativa, que se centra en el significado no como presuposición, sino como problema. Esta nueva corriente en el pensamiento sociológico tiene muchas facciones y aparece bajo distintos nombres. Ha sido llamada sociología fenomenológica, etnometodología, sociología del absurdo, construcción social de la realidad, sociología existencial, sociología cognitiva y sociología reflexiva. En esta forma de pensamiento, las consecuencias prácticas reales no se oponen a las situaciones simbólicas definidas. Por el contrario, todas las situaciones son consecuencias, y todas las realidades humanas son tanto simbólicas como prácticas. Las situaciones son históricas, en el sentido heideggeriano, de ser construidas en la conciencia; las consecuencias no son más que situaciones adicionales. Las distinciones entre la experiencia subjetiva y el comportamiento objetivo se disuelven en el concepto de práctica intersubjetiva, aunque el grado en el cual un mundo es confirmado intersubjetivamente puede variar desde los mundos del sentido común hasta aquellos de los dementes. No hay una realidad simple en contraste con nuestras interpretaciones personales; hay múltiples realidades, cada una gobernada por reglas diferentes. Aunque algunas realidades serán políticamente más importantes, estéticamente más convincentes o técnicamente más útiles, ninguna tiene una prioridad ontológica última sobre las otras.

Con tal perspectiva respecto de su objeto de estudio —en la cual el mundo del sociólogo está también incorporado—, el trabajo de la ciencia social consiste en descodificar estas realidades humanas, en definir los métodos y las formas por las cuales varias realidades sociales y formas de la conciencia se vierten unas entre otras, como Alfred Schutz señaló (1970, vol. 1):

«El objetivo primario de las ciencias sociales es obtener conocimiento organizado de la realidad social, es decir, la suma total de los objetos y aconteceres dentro del mundo social cultural en cuanto experimentado por el pensamiento del sentido común de los hombres que viven sus cotidianidades entre sus semejantes, conectados entre sí por múltiples relaciones de interacción... Desde el principio, nosotros, los actores de la escena social, experimentamos el mundo que vivimos como un mundo de naturaleza y de cultura, no como un mundo privado, sino como un mundo intersubjetivo.»

La perspectiva positivista es invertida y la cuestión clave no es ya cuál es la estructura de la realidad social, sino, por el contrario, cómo se construye socialmente la realidad. Esta distinción entre sociología tradicional y fenomenología fue explorada por Thomas Wilson en su ensayo sobre paradigmas normativos *versus* paradigmas interpretativos. El enfoque normativo, decía Wilson, presupone ciertas actitudes, valores y normas; ciertamente, un

completo sistema de símbolos, expectativas y protocolos socialmente compartidos; «libreto» que preceda la acción y luego se explica la conducta en términos de este sistema social establecido.

Para la perspectiva del paradigma alternativo, sin embargo, el significado de cualquier norma particular o *rôle* no se supone *a priori*. Por el contrario, se toma como algo problemático, tanto *para el actor* como para el observador. Más que ser un hecho-externo-para-ser-descubierto, el significado en una situación es un «logro», una realidad simbólica creada a través de la confrontación recíproca y la negociación. La interacción no es un asunto de interacción de *rôles* y normas ni de actores que sirven como portadores o medios de esos *rôles*. Por el contrario, la interacción es un proceso localizado de inferencia e interpretación, en el cual el significado de situaciones particulares se construye y en el que el lenguaje y la sociedad son recreados en el uso mismo.

Los sociólogos fenomenológicos, entonces, hacen del mundo que se dé por sentado un objeto de investigación crítica, y, por lo tanto, van más allá de las teorías marxista, weberiana, durkheimiana o interaccionista simbólica. Schutz, por ejemplo, al diferenciar varios mundos de conocimiento, fue capaz de describir sus propiedades con mucho más refinamiento que el provisto por las categorías ideología *versus* ciencia de Marx, mundo factual *versus* valores de Weber, representaciones individuales y colectivas de Durkheim o el énfasis de la acción racional e instrumental de los pragmáticos. Schutz avanzó la noción de que tales categorías, aunque extraídas de la experiencia vivida, nunca pueden abarcar la totalidad de esa experiencia. Otras formas de aprehensión, tales como el mundo del arte, el ser birmano o el éxito en Wall Street, tienen sus propios estilos cognitivos, con sus propias formas correspondientes del yo, de la sociabilidad y del tiempo. Como John Staude (1972) dijo:

«Es un postulado de la sociología humanística... que las formas del *ser* humano incluyen muchos “mundos” intencionales; así, el mundo del ser solitario (la privacidad), el mundo del ser-cercano-al-otro (intimidad), el mundo del ser-aislado o incomunicado de otros (alienación), el análogo social de lo que es la *anomia* (anormatividad) y el mundo del ser-parte de una colectividad (solidaridad)... Nota: estas situaciones no son simples sentimientos (yo me siento aislado). Son formas del ser humano (yo *estoy* aislado). No son meros estados subjetivos, son estados *existenciales*.»

La pregunta que se mantiene, sin embargo, es cómo se producen esos mundos; cómo se construyen las reglas, los *rôles* y otros significados morales en la interacción. De acuerdo con Schutz y otros, la estabilidad de las expectativas recíprocas —y, por lo tanto, la emergencia de un mundo compartido

de normas y estructura social— es immanente al proceso de *tipificación mutua*. En este proceso los actores se ven abstrayendo de la protoestructura de los fenómenos ciertas inferencias que se ordenan en jerarquías de sentido, criterios de relevancia y agendas de intención. Es a través de estas tipificaciones como nos acercamos a ver el mundo; y, en la medida en que los encontramos aplicables transituacionalmente, los investimos de un carácter de regla (Schutz, 1970). Estas tipificaciones, sin embargo, siempre son sujeto de renegociación y de redefinición interactiva. Así, aunque un sentido de estructura social puede surgir en un nivel de tipificación más elevado, necesita ser revalidado continuamente en la vida diaria. Por esto nuestro sentido de estructura social y del orden es irremediabilmente frágil.

Esta redefinición fenomenológica del objeto de estudio tiene, también, consecuencias radicales para los procedimientos sociológicos. En los estudios positivistas de la sociedad americana, hechos por los sociólogos americanos, tanto el actor como el observador operan desde el mismo ángulo natural. No obstante, éste da por sentado lo que, de hecho, debería ser el problema principal de la investigación social: el origen de las pautas compartidas de interpretación. Puntualizando este problema, Garfinkel, Cicourel y otros han identificado varias propiedades de los procedimientos interpretativos, de acuerdo con lo que cada actor tome de las acciones de los otros, como una expresión del sentimiento o propósito subyacente y, de una manera diltheyiana, realiza una «interpretación documental». El mismo radicalismo de este enfoque plantea serios problemas. En la medida en que el análisis sociológico se confina al estudio del proceso de tipificación o de construcción de la realidad permanece consistente con la epistemología y la ontología de la fenomenología hermenéutica existencial. Aunque, como Garfinkel y Cicourel han admitido, estos procedimientos interpretativos en la cotidianidad presuponen algunas expectativas antecedentes acerca de «lo que cada uno sabe»; es decir, que el proceso mismo de construcción cultural requiere la existencia previa de algunos significados culturales compartidos, esto es, «la interpretación documental» de Garfinkel o las seis «propiedades de los procedimientos interpretativos» de Cicourel. Así, los nuevos escritos, además de proveer una etnografía de las apariencias que surgen en las interacciones fijas, también sugieren un mundo de significado aún no descubierto, una estructura social histórica, transituacional, en términos de la cual los rasgos de la vida diaria se construyen.

Una vía para salir de este círculo es recordar que los etnometodólogos no son la base metafórica de un pensamiento discernido *per se*, sino de los *métodos* que la gente usa en la construcción de la realidad social. No obstante, si aceptamos esta limitación aún estaremos frente a una sociología del conocimiento, cuando originalmente buscábamos una teoría de la sociedad. Así surge una pregunta más, una vez que hemos entendido el proceso de tipifica-

ción: ¿cómo extender esta comprensión a agregados interaccionales más amplios?; esto es, a los que convencionalmente se conoce como instituciones o sociedades.

Interaccionistas simbólicos anteriores tomaron el significado como producto puro; podían usarlo como recurso para la explicación, pero no podían explicar cómo se conformaba. En contraste, los etnometodólogos toman el significado como proceso puro. Pero este proceso se entiende en términos de ciertas propiedades situacionalmente invariables, con lo cual se descarta la pregunta inicial sobre el surgimiento histórico del entendimiento mutuo. Pese a que implica una estructura social, la nueva sociología interpretativa no tiene aún una teoría al respecto, ni provee un método para descodificar sus partes institucionales. Aún más, los esfuerzos para lograr procedimientos invariables por debajo del contenido del lenguaje pecan del positivismo contra el cual los interaccionistas pelearon inicialmente. El lenguaje es purificado de los significados de los actores, para encontrar las leyes subyacentes. Se asemeja, sospechosamente, a un viejo debate, solamente que ahora algunos contendientes cambian de flancos. Después de haber comenzado como una investigación anti-positivista de significados singulares, tal como en la aproximación romántica, los etnometodólogos se han tornado impulsores de las leyes universales de la construcción del significado.

Dialéctica y estructura en Jean-Paul Sartre y Claude Levi-Strauss

En parte, como respuesta a las limitaciones percibidas en la ciencia social ortodoxa, han surgido dos nuevas formas de teoría social: el existencialismo y el estructuralismo, cada uno con su método y sus teorías. El existencialismo presume que los actores sociales son agentes morales cuya conducta es conscientemente intencional; para el estructuralismo las intenciones son sobreterminadas por las más profundas estructuras de la mente. Variedad lingüística del determinismo positivista. Una sociología adecuada requiere ambas dimensiones: una consideración de la conciencia histórica y de las estructuras fijas; un tratamiento tanto de la opción como de la coacción. Dicha sociología está implicada tanto en el pensamiento dialéctico como en el estructural⁴.

⁴ Nuestro foco de análisis está en la lógica del método, aunque Sartre y Levi-Strauss también podrían ser fructíferamente comparados en otros puntos. En estilo intelectual y en compromisos, por ejemplo, Sartre y Levi-Strauss son antípodas. El primero amaba a los humanos y buscaba la autenticidad. Fue un hombre de letras y un entusiasta del cambio social. En contraste, Levi-Strauss busca disolver lo humano en la naturaleza. Sus pasiones están enmascaradas por un estilo estético y formalista. Deséa ser objetivo respecto del Hombre, no comprometerse con los hombres. Es un académico que busca propiedades invariantes y leyes universales (Abel, 1966; Sontag, 1966). Sartre y Levi-Strauss tienen, también, mucho en común. Ambos han sido líderes intelectuales franceses; ambos se reclaman nutridos por el marxismo y por la filosofía europea; ambos se han retomado

La dialéctica en Jean-Paul Sartre

¿Qué es la dialéctica? ⁵. Una respuesta simplista ve la dialéctica como un recurso estilístico de argumentación sin un nivel lógico propio. Desde esta perspectiva, a la dialéctica se le reconoce poca importancia, en cuanto difiere de la lógica formal convencional; pero cuando se la reconoce con aprecio se habla de la dialéctica como la «lógica de la ilusión», un método útil para desenmascarar juicios trascendentales, aun cuando no para establecer verdades sintéticas.

Mientras Kant redujo la dialéctica al reducir su esfera de aplicación, otros filósofos han diluido el término al punto de la no significación. Los neokantianos, los cartesianos y los neopositivistas lógicos han escrito de «el mito de la razón dialéctica» (Ruyer, 1961), arguyendo que, como procedimiento científico, la dialéctica no es más que la «purificación del conocimiento bajo la presión de la experiencia con la cual se confronta». Una definición igualmente laxa fue avanzada por sociólogos tales como Gonthier (1948: 94), Ralph Dahrendorf (1958, 1959) y Pierre van den Berghe (1963). «El mínimo enfoque dialéctico (si aún puede llamarse así)», decía Van den Berghe, supone que «1) el Cambio no es solamente ubicuo, sino que una parte importante de él se genera dentro del sistema (social)..., y 2) que el Cambio de origen intrasistémico o endógeno a menudo surge de la contradicción y el conflicto entre dos o más factores opuestos».

Pero si se acepta esta definición sería difícil encontrar teorías que no sean dialécticas; por cuanto la mayor parte social, desde Hesíodo en adelante, se ha ocupado o bien de los cambios internos de los sistemas sociales, o bien de los conflictos entre o dentro de los sistemas, o de ambos. Tales definiciones, entonces, se tornan inútiles para entender el carácter distintivo del pensamiento dialéctico o para determinar cuáles categorías analíticas podrían servir como instrumentos del análisis social dialéctico ⁶.

mutuamente, aun cuando también se han criticado. Un vínculo entre Sartre y Levi-Strauss fue Maurice Merleau-Ponty, un colaborador de Sartre durante años y receptor de la dedicatoria de Levi-Strauss de *La Pensée Sauvage*.

⁵ Para un intento de definir la «dialéctica», entre otros citados en mi texto, véanse Blau (1964: 12), Friedrichs (1970), Gurvitch (1962), Hall (1967: 385), Hook (1939: 378), Kaufmann (1967: 167), Marcuse (1976), Schneider (1971), Sorokin (1966: 462-525). Aunque, arbitrariamente, restrinjo mi uso del término a un procedimiento cognitivo o metodológico. El significado de la dialéctica, como negación voluntaria en la práctica, y las relaciones entre sus significados praxiológico y cognitivo, que yo discuto aquí, son preguntas vitales, pero externas a mi interés inmediato. De la misma manera, manejo el estructuralismo esencialmente como un método y, por razones heurísticas, con ello suspendo la consideración de estructuras psicobiológicas o de estructuras macrosociales, tales como las de clase.

⁶ Los modos en que las definiciones laxas de la dialéctica facilitan los intentos reductivos de «integración» se ilustran con el argumento de Van den Berghe (1963) de que el pensamiento funcionalista y dialéctico se basa, esencialmente, en supuestos similares. Igualmente reductiva, aunque en una dirección empirista, es la sugerencia de John Turner

En contraste con esta visión, una definición «clara» de la dialéctica arguye que es una «negación radical de las leyes de la lógica formal», un método dirigido a «la demolición de todos los conceptos adquiridos y cristalizados, con el fin de prevenir su momificación» (Gurvitch, 1962: 5). La expresión moderna de esta posición puede decirse que empieza con los sucesores alemanes de Kant —Fichte, Schelling y, por encima de todos, Hegel—. Mientras aceptaron buena parte del pensamiento de Kant como punto de partida, atacaron su doctrina del *noumen*, las cosas-en-sí. En cambio, plantearon que la realidad aprehendida por la razón dialéctica es el todo infinito, de la cual la comprensión analítica puede aprehender solamente las partes. Así, la razón dialéctica es útil no solamente para negar juicios acerca de entes trascendentales inaccesibles. También lo son los métodos por los cuales conocemos la totalidad organizada de la experiencia misma (Quinton, 1975: I: 35).

Desde Hegel, otros escritores han visto en la dialéctica una forma de salir de lo que Rimbaud llamaba «la inteligencia tuerta» del positivismo. El principal entre éstos es Jean-Paul Sartre. El trabajo de Sartre a menudo es tratado como una combinación de existencialismo y marxismo, o, más ambiciosamente, como un intento de integrar la filosofía teodiceica de la historia de Hegel, la teoría de la alienación y de la praxis económica de Marx y el individualismo de Hobbes en una especie de racionalidad cartesiana dialectizada. Tal interpretación de Sartre puede ser inevitable, en cuanto entendemos las ideas en términos de otras ideas que pueden ser semejantes o no. No obstante, esto es incorrecto y trivial si nos lleva a creer que Sartre integró estos elementos en una fórmula estática. Por el contrario, Sartre hizo de ellos una emulsión. Se convierten en una «solución» única solamente cuando se agitan: si se dejan en el estante las partes se separan.

Un hilo que corre a través del trabajo de Sartre es su concepto de la oposición incesante entre la libertad de opción del hombre y el peso objetivado de sus pasadas elecciones. Cada configuración de la realidad dialéctica está condicionada por la anterior, inclusive cuando se preserva y se supera. Sin embargo, dice Sartre (1970: 24):

«Mientras que una configuración puede preservar otra, nunca puede reducirse simplemente a su predecesora. Es la idea de esta autonomía lo que falta en la teoría psicoanalítica (así como en la teoría social determinista).»

(1974: 121-142) de que una serie de proposiciones pueden ser desarrolladas y empíricamente concretadas a fin de reconciliar las diferencias entre el funcionalismo y la dialéctica. Con espíritu similar, Piotr Sztompka (1974: 153-161) arguye que el modelo de conflicto más adecuado es un subtipo del modelo funcional. Una polémica tendenciosa de A. G. Frank (1966) sostiene exactamente lo opuesto, que el funcionalismo, cuando no es metafísica, es un subgénero de la dialéctica marxista.

El «pasado» no sólo coarta lo que es posible en el «presente»; el presente, de manera fundamental, también determina el pasado:

«GARCIN: Estella, ¿soy un cobarde?»

ESTELLA: Yo no lo sé, querido, no estoy en tus zapatos. Tienes que decidir por ti mismo.

GARCIN: Yo no puedo decidir» (1947: 171-172).

Hay solamente un medio por el cual los personajes pueden «realmente» decidir quiénes son, qué hicieron y por qué lo hicieron: deben actuar de tal manera que sus actos futuros confirmen o refuten ese «pasado» que ha sido escogido como el «real». Así, el concepto conductista de motivación se coloca de cabeza. No es el estímulo el que determina la respuesta; es a través de la opción de acción de la persona en el presente como ella sabe cuáles fueron sus causas en el pasado (Jameson, 1961: 189-192; 1972, 210-211; véase Danto, 1968). El proceso histórico, así como la praxis diaria de la existencia humana, es una lucha dialéctica continua de los individuos y de los grupos, por su libertad y su autenticidad.

Esta forma de pensar, que se desarrolló primero en *El Ser y la Nada*, encontró su expresión más sistemática con respecto a la formación del grupo, al cambio social y al proceso histórico social en la *Crítica de la Razón Dialéctica* de Sartre. Si bien este es un trabajo difícil e incompleto, algunas nociones básicas de la *Crítica* son sugeridas por tres términos claves: *totalización*, *escasez* e *interés*. La totalización, en un sentido general, es el ingreso de las partes en el todo, la integración sintética de los elementos en estructuras comprensivas o totalidades. En este sentido, la dialéctica no es solamente un instrumento de análisis formal. Más fundamentalmente, la dialéctica es una «lógica viva de la acción» que se manifiesta en la actividad totalizante de los individuos. La «historia» es una totalización del pasado, creada a través de procesos similares a aquellos utilizados por el individuo para acercarse a su propia experiencia de vida. Las totalizaciones se forman alrededor de proyectos o intenciones y, así, siempre tienden hacia la praxis o la acción (Lichtheim, 1963). La sociedad, como la historia, es nada menos que una totalización-en-proceso, un fenómeno que emerge de la multiplicidad de acciones prácticas y de las relaciones de la gente comprometida en la totalización de sus experiencias de vida, a través de actos intencionales de la conciencia.

Sin embargo, este campo práctico de las totalizaciones está conformado por otras personas; así, confronta lo individual como algo dado o preconstituido. Justamente por esto surge la *escasez*. Hay una competencia por, y una distribución fluctuante de recursos y valores limitados. La «violenta lucha contra la escasez domina», así, «toda la praxis»⁷.

⁷ El concepto de carestía de Sartre también amplía y clarifica el de Marx, porque,

Una vez que las intenciones totalizadas confrontan el problema de la escasez, pueden configurarse grupos sobre la base de *intereses* comunes de los miembros. El interés es, pues, una relación particular entre personas en torno a algún objeto o valor. El interés común puede tomar la forma de seriación, un tipo de uniformidad impuesta por circunstancias externas, tales como una fila de personas esperando el autobús. Las series carecen de lazos de compromiso recíproco interno entre sus miembros; son inestables, impotentes y alienantes. En algunas circunstancias la serie puede transformarse en un grupo-en-fusión a través de alguna acción concertada. El grupo-en-fusión se unifica aún más si alguna otra unidad social la totaliza; esto es, si la ve y la trata como un grupo. Su interés común se convierte entonces en una totalización compartida y en una praxis común. Así como Kant y Hegel utilizaron como ideal los «artificios de la razón», para Sartre el interés provee lo que los individuos pueden convertir en *telos* para la acción social histórica⁸.

La formulación de Sartre ha sido atacada desde diferentes direcciones. Por ejemplo, George Stack criticó la conclusión colectivista de Sartre como disonante con sus premisas existencialistas. Stack señalaba un paralelo entre la relación del individuo con la historia en la filosofía de Hegel y la relación del individuo con el grupo en la sociología de Sartre. Como sucede con Hegel y Marx, y a pesar de su insistencia en la primacía de la persona, Sartre atribuía una más alta racionalidad y soberanía a la colectividad. Hay una «necesidad» por la cual los individuos se convierten en un elemento funcional del grupo, a través del instrumento coactivo del «terror». «La libertad del individuo, para Sartre, se sacrifica por la libertad de la humanidad de la misma manera en que el individuo es sacrificado, para Hegel, con el fin de que la "idea" de libertad se realice plenamente en el tiempo» (Stack, 1968: 405). El énfasis de Sartre en la colectividad tiene, así, algunas ironías: contradice su compromiso inicial con la soberanía de la alternativa individual; representa una prescripción de lo que las organizaciones sociales deberían o deben ser, antes que una fenomenología de cómo llegan a ser, y, lo más sorprendente, sugiere una lealtad al marxismo revisionista en el momento mismo en que algunos revisionistas atacaban el punto de vista de que los individuos deben ser sacrificados para lograr una nueva era (ejemplo, Desan, 1965; Kolakowski, 1968; Petrovic, 1967; Schaff, 1970).

según la opinión de Sartre, la miseria y enajenación son restauradas como potenciales de sociedades primitivas, y las relaciones lógicas entre los conceptos de Marx de carestía y explotación (valor de excedente) son enriquecidas.

⁸ Equivalentes cercanos de muchos de los términos de Sartre pueden encontrarse en otros autores. Por ejemplo, su dialéctica existencial básica es muy análoga a la idea de Simmel de vida en comparación a formas de vida, o la idea de Mead de yo en comparación a mí. Asimismo, la noción de totalización tiene mucha afinidad con el término de tipificación de Schutz. Lo que tienen en común todos estos escritores es un interés por la insuficiencia de modelos determinísticos para explicar el *rolé* de intencionalidad pre-conceptual y experiencia en modelar el proceso histórico social.

Este «necesitarismo» y racionalismo de grupo debilitan el argumento de Sartre sobre un fundamento más amplio, porque intentó sustituirlo por una descripción de la forma como operan realmente los mecanismos empíricos específicos de la transformación dialéctica. Sartre citó un número de ejemplos de las consecuencias no previstas de la acción intencional —la deforestación de China, que condujo a las inundaciones y al hambre; la inflación, que durante el Renacimiento produjo el influjo del oro español; los ejércitos, que chocaban entre sí en sus retiradas respectivas—. Pero en otras áreas omitió ese específico fundamento. Por ejemplo, en su manera de tratar los grupos, Sartre aseguraba que un reconocimiento autoconsciente del propósito común del grupo lleva al miembro individual a sintetizar el grupo como una totalidad. Surge, entonces, la orientación unificadora interna dentro del grupo que Sartre, a diferencia de Lewin o Moreno, pensó como inteligible. Si tal formulación es más que una definición de un grupo, parece omitir distinciones procesales y descriptivas importantes, por cuanto los «grupos» varían ampliamente en la distribución y el grado de autoconsciencia de sus miembros, y por cuanto la totalización de los miembros puede formarse sobre bases diferentes al propósito común. De manera similar, el tratamiento que hace Sartre del «liderazgo» pone mucha fuerza en el racionalismo y la soberanía del grupo, mientras tiende a pasar por alto el *rôle* del carisma, la significación del prestigio del líder en la formación del grupo y otros mecanismos de transformación⁹.

Esta crítica también puede presentarse en términos temporales: hay una cierta «instantaneidad» en la visión de Sartre de la formación del grupo. Su concepción de la vida de grupo es básicamente atemporal; los grupos pueden experimentar el tiempo y el cambio, *duración*, solamente como deterioro en la serialidad de sus momentos iniciales de formación (véase Chiodi, 1970). Esta debilidad es curiosa, dados los comentarios de Sartre sobre el ahistoricismo de Levi-Strauss en la primera parte de la *Crítica*.

Estructuralismo y Claude Levi-Strauss

A pesar de estas limitaciones, y en parte por ellas, la sociología dialéctica de Sartre ofrece un contrapunto con la sociología estructural de Claude Levi-Strauss. Un lugar para dicho análisis comparativo es el debate entre Sartre y

⁹ Olaf Helmer (1964) concibe que miembros de un grupo u organización son participantes de un juego en el que hay muchos premios diferentes, de los cuales solamente algunos posiblemente requerirán esfuerzo colectivo para ganar. Por otra parte, los propósitos o premios no necesitan ser ni proporcionados ni transferibles, o sea, cada lado y cada jugador puede estar jugando por riesgos diferentes y diferentes *tipos* de victorias. De acuerdo al grado que cada jugador pueda ganar algo del juego, los problemas de liderazgo y de ejecución de las reglas son reducidos, y la victoria de uno no resulta necesariamente de la pérdida de otros.

Levi-Strauss, en lo concerniente al historicismo existencial y estructuralismo. En *Historia y Antropología* (1967 a: 21-22), Levi-Strauss decía:

«Si, como nosotros creemos que sucede, la actividad inconsciente de la mente consiste en imponer formas sobre el contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todas las mentes —antiguas o modernas, primitivas o civilizadas...—, entonces es necesario y suficiente captar la estructura inconsciente que subyace a cada institución y a cada costumbre, con el fin de obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres, siempre y cuando, por supuesto, el análisis se avance en forma suficiente.»

A diferencia de algunos teóricos estructurales, como Durkheim y Parsons, Levi-Strauss no trata la totalidad como una explicación en sí misma de sus partes, ni entiende, como Radcliffe-Brown, que la estructura es simplemente las regularidades de las interacciones observables. Por el contrario, Levi-Strauss plantea estructuras «más profundas», de las cuales se deriva la estructura «superficial». Aunque la estructura subyacente de las instituciones es la misma a través del tiempo, y aunque no es conocida por sus miembros, Levi-Strauss afirma que entender esta estructura es, sin embargo, una base suficiente para la interpretación sociológica.

La estructura más profunda a la que se refiere Levi-Strauss no es el *telos* del sistema social mismo, ni solamente un constructo teórico conveniente. No es una esencia trascendente, no emerge de la experiencia de vida ni es construida en la consciencia, pues Levi-Strauss rechaza tanto la fenomenología como el existencialismo (Levi-Strauss, 1955; Piaget, 1970: 112). ¿Cuál es, entonces, la naturaleza y el papel de la estructura más profunda y de qué manera se descifrará? Si bien no contesta a estas preguntas directamente, Levi-Strauss señala que esta materia esencial es bioquímica y que el método de su aprehensión es a través de la razón analítica, más que dialéctica:

«Creo que el objetivo último de las ciencias humanas no es constituir, sino disolver al hombre... No obstante, no sería suficiente reabsorber las humanidades particulares en una general. La primera empresa abre el camino a otras... las cuales remiten a las ciencias naturales exactas: la reintegración de la cultura en la naturaleza y, finalmente, de la vida dentro de la totalidad de sus condiciones psicoquímicas» (1970: 247).

A la luz de esto es fácil descubrir las objeciones de Levi-Strauss a la *Crítica* de Sartre: la asignación de un *status* privilegiado a la historia y su énfasis en la consciencia individual, *la force des choses* y la construcción dialéctica o totalización. Al postular que la mente «impone formas al contenido»,

Levi-Strauss puede eximirse de la pregunta sobre la génesis *histórica* de la estructura; al presuponer la naturaleza universal e inconsciente de esta actividad estructurante, puede ignorar las totalizaciones específicas emprendidas por los actores conscientes:

«El hombre tiene significado sólo a condición de que se vea a sí mismo como significativo. En esto añadir que *este significado nunca es el correcto*: las superestructuras son *actos imperfectos* que han triunfado socialmente» (1970: 253-254).

A pesar de estas afirmaciones, la dialéctica desempeña un papel en los dominios de Levi-Strauss. Es esencialmente un tipo de razón que la *gente* usa en la constitución de sus culturas, con lo cual proveen de su objeto a la antropología:

«El *rôle* de la razón dialéctica es colocar los estudios humanos en posesión de una realidad de la cual solamente ella puede suplirlos; pero el trabajo científico adecuado consiste en descomponer, para después recomponer en un plano diferente. Con todo el debido respeto a la fenomenología de Sartre, podemos esperar encontrarle un punto de partida, pero no de llegada» (1970: 250)¹⁰.

Además, sin embargo, la dialéctica puede brindar una función exploratoria en la investigación científica misma. «La razón dialéctica no es... algo más *que* la razón analítica... es *algo* adicional en la razón analítica» (Levi-Strauss, 1970: 246). La razón dialéctica es más arriesgada: construye puentes y cruza sobre ellos; es el propio esfuerzo de la razón analítica por trascenderse. Sin embargo, a la luz de la contribución potencial de la dialéctica al método y a los problemas de estructura, el *rôle* asignado por Levi-Strauss aparece demasiado modesto y demasiado vago. Ciertamente, tal como Levi-Strauss argumentaba que Sartre usaba la razón analítica para avanzar la causa de la dialéctica, asimismo, Levi-Strauss utilizó el razonamiento dialéctico para argu-

¹⁰ La relación entre existencialismo y fenomenología es muy controvertida, dependiendo sobre todo de si el término fenomenología se refiere al joven Husserl o al Husserl maduro, según la interpretación de Heidegger y Sartre. Algunos etnometodólogos, por ejemplo, inspirados por el joven Husserl, pueden ser vistos como positivistas rigurosos, buscando observar sus datos lo más cercanamente posible. Para ellos, el aforismo de Husserl «¡El regreso a las cosas mismas!» se toma literalmente. Otros sociólogos fenomenológicos, como Lyman y Scott (1970), enfatizan la parte existencial, abandonando, por lo tanto, cualquier demanda o esperanza del conocimiento absoluto de esencias, tanto en la teoría como en los datos o, presumiblemente, en la acción. Algunos escritores, tales como Gillis (1976: 73-76), establecen una aguda distinción entre existencialismo y fenomenología, arguyendo que Sartre no fue un fenomenólogo. Para nuestros propósitos, a la luz del trabajo maduro de Husserl y de su elaboración por Heidegger y Sartre, resulta apropiado considerar a Sartre como un fenomenólogo existencial. Por lo tanto, la referencia de Levi-Strauss a la «fenomenología de Sartre» es consistente y bien sustentada.

mentar la causa del estructuralismo. Tal oposición e interdependencia sugieren precisamente una complementariedad necesaria entre las formas de pensamiento dialéctico y estructural.

Dialéctica y estructura: ¿una fusión en el horizonte?

Dialéctica y estructura, como romanticismo y positivismo, se implican y se informan entre sí. Las paradojas que surgen de uno son tratables con los métodos del otro. La misma noción de estructura presume muchos principios definitorios, cada uno de los cuales presupone algún proceso dialéctico. Estos principios de estructura incluyen límites internos-externos; lógicas internas o reglas de cohesión y la génesis, construcción, destrucción y transformación de las estructuras y jerarquías de estructuras.

Límites

La «estructura» puede entenderse como un límite que contiene algún conjunto de elementos. Conceptos similares son marco, base, sistema, campo o forma, cada uno de los cuales incluye sus elementos o contenidos. Por supuesto, todos los conceptos son «recipientes», en algún grado; los conceptos de estructura asumen esto como una de sus funciones explícitas, y es claro que cualquier recipiente puede definirse tanto por lo que excluye como por lo que tiene adentro. El «interior» implica y no puede ser entendido, excepto en términos de lo que está «en el exterior». Spinoza señaló este punto cuando insistió en que toda definición es «negación» —*omnis determinatio negatio est*—, en el sentido de que ninguna sustancia puede conocerse «en sí misma», excepto en términos de la totalidad, de todo lo que no es. Y debido a que todas nuestras definiciones están en términos positivos, podemos traducir a Spinoza para decir que «todo positivo es negativo»¹¹.

¹¹ Como Kenneth Burke (1969: 23) lo señaló en su ensayo de la «Paradoja de la Substancia», «... la palabra sustancia, utilizada para designar lo que una cosa *es*, se deriva de una palabra que designa que una cosa *no es*... La palabra en su origen etimológico estaría referida a un atributo del *contexto* de la cosa, pues lo que sostiene o subyace a una cosa (*subs-tancia*) sería una parte del contexto de la cosa. Y un contexto de la cosa, siendo externo o distante de la cosa, sería algo que la cosa *no es*». Paul Klee (1964: 15) señala el mismo punto en sus escritos sobre la producción artística de las formas: «Un concepto no es pensable sin su opuesto... No hay tal cosa como un concepto en sí mismo; hablando en general, hay solamente pares de conceptos. ¿Qué significa "arriba" si no hay "abajo"? ¿Qué significa "izquierdo" si no hay "derecho"?... Cada concepto tiene su opuesto, más o menos en la forma de: Tesis ↔ Antítesis; la línea entre ellos es larga o corta de acuerdo con el grado de oposición». La definición por oposición también ha sido un principio básico en la lingüística estructural, al menos desde Saussure (1965: 162): «Los conceptos son puramente diferenciales. No son definidos positivamente por sus contenidos, sino negativamente por sus relaciones con otros términos del sistema. Su característica más exacta es la de ser lo que otros no son.»

En la realidad social, normalmente conocemos la red estructural de actividades solamente cuando esta red ha sido negada. Es sólo en términos de los límites estructurales como el objeto o la acción «adquiere sentido», aunque es sólo a través de sus opuestos como estos límites son conocidos. Una buena instancia de los límites de la negación dialéctica es la concepción de Harold Garfinkel de las expectativas antecedentes, las cuales, al definir los límites de una situación, proporcionan a los miembros un esquema de interpretación. El antecedente constituye los límites implícitos por los cuales las apariencias se tornan reconocibles e inteligibles para el actor, como eventos-de-apariencia-familiar. A pesar de que los actores son claramente sensibles a este antecedente, no son capaces de decirnos lo que es. Con el fin de que estos límites sean vistos, «uno *debe ser* ajeno al carácter de la “vida común y corriente” en las escenas diarias, o *convertirse en un extraño* para ellas» (Garfinkel, 1967: 35-37; subrayado mío). Al aplicar estos principios, Garfinkel y sus seguidores asumen una actitud de incompreensión ingenua, con lo cual fuerzan a sus sujetos a hacer explícitos los límites o las «formas normales» de interacción y a revelar qué conducta se requiere para mantenerlas.

En su trabajo sobre *El carácter negativo del comportamiento colectivo*, Georg Simmel (1950: 400-401) hizo un señalamiento similar:

«Aun desde sus observaciones más puntillosas (de reglas de cortesía), no debemos inferir ninguna existencia positiva de estima y devoción, como ellos lo recalcan, pero su más leve violación es un indicador inequívoco de que estos sentimientos no existen. Saludar a alguien en la calle no demuestra aprecio alguno, pero no hacerlo demuestra concluyentemente lo contrario.»

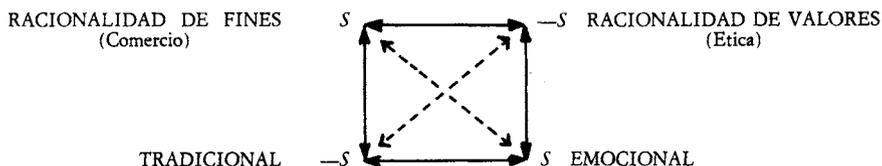
El irrespeto social define quién y qué es bien considerado. Las estructuras de atención definen lo que *no* debe ser atendido. Los límites de cualquier situación se conocen a través de su violación. Tales límites estructurales, o «marcos», como los llamó Erving Goffman (1974), sirven como reglas de relevancia, o, por el contrario, de irrelevancia, por medio de las cuales seleccionamos los aspectos de nuestras situaciones que «no cuentan». Wittgenstein ilustró esto con una discusión del ajedrez. Los términos «reina», «torre» o «jaque» tienen sentido solamente en términos de la red del juego como un todo; esto es, en términos de lo que el juego no es. Nos enteramos de esta red, dialécticamente, aprendiendo lo que no podemos hacer, como quebrar al rey oponente con un florero y declarar: «¡gané!».

Reglas de cohesión

La oposición dialéctica no sólo define los límites, también es un método para descubrir reglas internas de cohesión de cualquier sistema hipoté-

tico. La dialéctica revela reglas de congruencia, mostrando incongruencias; afirma patrones de consistencia, a través de la oposición y la contradicción. Los estructuralistas mismos ofrecen muchos ejemplos de esto. Explorando las implicaciones *negativas* de un término descubren el sistema de signos implicado en ese término y si es internamente consistente (Levi-Strauss, 1967 *b*: 229-232). Utilizando el modelo de Greimas, por ejemplo, podríamos entender una regla de matrimonio de una determinada tribu, como el signo *S*. Opuestas a esto serían las prácticas que violaran la regla, tales como el incesto o la perversión, o sea, $-S$. La negativa estricta de las reglas serían, entonces, todas las conductas que no estuvieran incluidas en ellas, como la actividad sexual de los niños, *S*. El cuarto término, el contrario a lo prohibido, no nos llevaría de regreso al *S* original, sino que resultaría en $-S$, como, por ejemplo, la práctica de adulterio masculino, el cual, aunque prohibido por las reglas del matrimonio, puede no ser anormal. En este sentido, el matrimonio es un término negativo, dialécticamente transformado en positivo por sus contrarios. El modelo de significados de Greimas y las funciones transformacionales de toda unidad semántica muestran la forma como la estructura lógica se construye dialécticamente (véase Brown, 1977: 117).

Este esquema también puede aplicarse a un conjunto de conceptos en el pensamiento de Max Weber (Jameson, 1975: 13-24). Por ejemplo, los cuatro tipos básicos de acción social de Weber pueden verse como una expresión de la estructura dialéctica latente:



El signo inicial (*S*), «racionalidad», en el sentido de una conducta racionalmente dirigida al lucro, tiene su contrario ($-S$) en el comportamiento racionalmente dirigido a fines éticos. La estricta negación (*S*) del signo inicial es una conducta emocional, mientras que lo contrario de la estricta negativa ($-S$) es un comportamiento tradicional. En estos ejemplos, la lógica interna del sistema de signos ha demostrado ser consistente por medio de la negación. El mismo método dialéctico puede, por supuesto, ser utilizado para mostrar una *falta* de consistencia, caso en el cual podríamos rechazar la estructura indicada, porque ha fallado en encontrar sus propias reglas de fuerza lógica ¹².

¹² El trabajo de Levi-Strauss mismo perfila numerosas instancias del uso de la oposición dialéctica para definir los límites de su interés central. Al igual que los antropólogos de décadas anteriores, Levi-Strauss busca comprender su propia sociedad estudiando las

Génesis y jerarquía

Además de los límites y de las reglas de cohesión, la estructura también implica, por lo menos, tras dos preguntas que involucran la dialéctica: ¿cómo llegan las estructuras compuestas a existir?, en primer lugar, y ¿cómo se relacionan entre sí? Estos problemas, como los señaló Piaget (1970: 9), están en el centro del pensamiento estructuralista:

«El estructuralismo, al parecer, debe escoger entre la génesis sin estructura, por una parte, y los todos o formas no generadas, por la otra; lo primero lo haría retroceder a esa asociación atomística a la cual el empirismo nos ha acostumbrado; lo segundo amenaza con hacer caer en una teoría de las esencias husserlianas, formas platónicas o formas *a priori* de síntesis kantianas. A no ser, por supuesto, que haya un camino para pasar entre los cuernos de este dilema.»

El dilema corriente del estructuralismo —la alternativa entre los elementos sin estructura y las estructuras no generadas— parece caracterizar, igualmente, otros dominios de la ciencia social. Por ejemplo, la brecha entre las formas funcional y empírica de explicación también refleja esta dificultad. Los funcionalistas americanos han tratado de conectar sus teorías ahistóricas con datos no teorizados, utilizando técnicas de investigación neopositivistas. Uno genera hipótesis, operacionaliza sus conceptos claves y luego los prueba con datos empíricos, preferiblemente estadísticos (Merton, 1957). No obstante, este vínculo del macrofuncionalismo con el empirismo neopositivista carga con sus propios problemas. El más importante de éstos es el supuesto de la facticidad de los datos estadísticos y su relación con modelos de la sociedad como un todo, ya que la afirmación misma de tal relación omite la pregunta sobre la génesis de la estructura que intentaba resolver. A cambio de explicar el origen de la estructura, ésta se reduce a sus elementos constitutivos o, por el contrario, los hechos elementales se inflan, convirtiéndose en pruebas de la estructura prefigurada¹³.

En contraste, los escritores orientados fenomenológicamente han insistido

«primitivas». A través de la técnica de *depaysement* (desarraigo) se convierte en un «crítico en casa» y en un «conformista en cualquier otro lugar». Investigando los movimientos cerebrales de los salvajes ilumina las estructuras más profundas de la *mentalité moderne* (véanse Brown, 1977: 3, esp. n. 13; Gertz, 1967).

¹³ Kenneth Bock (1963: 223) identifica un problema semejante *dentro* del mismo funcionalismo estructural americano. Bock sostiene que los funcionalistas evolucionistas no son capaces de explicar cambio sin violar su suposición de sistemas homeostáticos, y son incapaces de explicar estabilidad sin abusar de su noción de la inmanencia de crecimiento evolutivo. Típicamente funcionalistas estructurales, toman refugio de esta contradicción en el descubrimiento de eventos «accidentales» que yacen fuera de los propuestos procesos de sistemas de mantenimiento o cambio (véase Brown, 1977, especialmente la sección acerca de «Organicismo», en su Capítulo Cuatro).

en que las estructuras de más alto rango surgen de construcciones intersubjetivas localizadas (Cicourel, 1974: 42-73).

Esta visión es más aceptable que la de los funcionalistas, en tanto que supone que todas las relaciones entre las variables sociológicas se refieren, en última instancia, a las relaciones entre la gente. Sobre esta premisa, los juicios de más elevado orden deben traducirse en las manifestaciones de la «vida diaria», mientras que lo opuesto, aunque deseable, no es necesariamente lógico. No obstante, los microsociólogos de orientación fenomenológica, que defienden este punto de vista, tienden a focalizar su estudio en la construcción del significado intersubjetivo y, aunque este foco podría trasladarse ascendentemente a observaciones sobre las estructuras sociales, no es claro cómo, aun entonces, tendríamos una sociología de la *acción* más que de la conciencia (Drietzal, 1970: VII-XXIII).

Una vía para resolver estas dificultades puede consistir en el uso de la dialéctica como un dispositivo por el cual: 1) los elementos se transforman en estructuras, 2) una estructura se convierte en el elemento de alguna otra estructura en un nivel más elevado, y 3) un elemento se convierte en la estructura de elementos de niveles inferiores. Virtualmente, todas las disciplinas tienen alguna noción de una jerarquía de elementos y estructuras, aunque no sean igualmente explícitos en referencia a sus transformaciones dialécticas. En la lingüística, por ejemplo, una palabra puede verse como una estructura en relación con fonemas más elementales, o como un elemento en la estructura constituida por una frase. En la lógica y en las matemáticas, Godel y el círculo Bourbaki demostraron que toda estructura o sistema presupone una «estructura origen», de la cual se derivan sus axiomas. En la teoría social es fácil encontrar ejemplos de tales jerarquías de elementos y estructuras. La personalidad individual puede mirarse como una estructura de varias necesidades y estímulos, o como un elemento de un grupo; el grupo puede verse como un sistema de personas y asociaciones, o como un elemento de una institución más amplia o de un sistema hasta llegar a la «sociedad total» de Parsons, «supersistemas de civilización» de Sorokin, o el «sistema mundial» de Wallerstein. En efecto, cualquier variable u observación que uno elija para manejarla como si fuera homogénea, internamente consistente, sin partes, unitaria, o literalmente «atómica» y sin componentes internos o relaciones, es, por lo tanto, definida como «elemental». En contraste, cualquier variable u observación que tenga componentes internos o relaciones es definida, en consecuencia, como emergente o como perteneciente a un sistema de nivel superior¹⁴.

¹⁴ Como Piaget afirmó, «la génesis es simplemente la transición de una estructura a otra, nada más; pero esta transición siempre lleva una estructura “más débil” a otra “más fuerte”; es una transición “formativa”. La estructura es simplemente un sistema de transformaciones, pero sus raíces son operacionales; depende, por lo tanto, de una formación previa de los instrumentos de transformación —reglas o leyes de transformación—»

Nada que investiguemos está fenomenológicamente dado como elemento o estructura. Por el contrario, esto depende enteramente de la manera como el conjunto de una disciplina, o los individuos particulares que trabajan en ella, consideran un determinado nivel de la experiencia (Wallace, 1971: 49). En este sentido, una medida clave del nivel de desarrollo de una ciencia es el alcance de las opciones y de los acuerdos disponibles en ella para el tratamiento de fenómenos, bien como elementos o como estructuras. Esta multiplicidad de perspectivas posibles es un recurso y contribución básica de la dialéctica.

Toda estructura es, al mismo tiempo, construcción y destrucción. Elementos y estructuras surgen o se diluyen en un proceso de continua formación y transformación. El concepto de una jerarquía fluida de elementos y estructuras reemplaza la idea de un sistema formal, estático, de estructuras abstractas. Por el contrario, hay una continua actividad cognitiva en la cual se elaboran los contenidos hacia arriba y las formas hacia abajo, proceso en el cual cada uno se convierte en el otro. En realidad, las estructuras de nivel superior a menudo cubren dos o más elementos que aún se ven como estructuras cerradas y completas. De la misma manera, los subelementos se esconden a menudo dentro de sistemas que todavía se ven como elementos unitarios y atomísticos. Ciertamente, el «descubrimiento» puede entenderse como la revelación de relaciones dentro y entre estructuras y elementos, como el desmascaramiento de conexiones que previamente sólo eran latentes o intuitas.

Aunque se acepten las jerarquías de elementos y estructuras, permanece la pregunta sobre la naturaleza precisa de los principios por medio de los cuales lo uno se transforma en lo otro. Exactamente, ¿por qué proceso surgen las variables de un nivel al siguiente? ¿Cómo se convierten las estructuras en elementos de estructuras mayores? ¿Cómo los elementos se convierten en estructura para elementos de orden menor? Como respuesta a esta pregunta propongo la dialéctica como una estrategia primaria de transformación.

En el centro mismo de la percepción dialéctica hay un tipo de exploración y distanciamiento, de establecimiento de campamentos e incursiones provisionales, tanto en direcciones crecientes como reducidas. Por ejemplo, como observó Blau, es solamente en las yuxtaposiciones de poder ilegítimo y de legitimidad impotente como surge el concepto de «autoridad» como un «sistema» de grado superior (Blau, 1964: 9). De igual manera, Kingsley Davis señala una dependencia funcional de dos opuestos, tales como el sistema de prosti-

(1970: 141). Nótese, sin embargo, que lo que Piaget llama transformación «formativa» también puede usarse para describir una «degeneración» o elaboración «hacia abajo», en la cual se descubre un elemento para tener sus propios elementos y, así, se convierte en un «sistema». En términos lógicos, si no biogénéticos, de Piaget, las nociones de estructuras «más fuertes» y «más débiles» pueden operar en cualquier dirección. Ninguna tiene prioridad ontológica absoluta sobre la otra, solamente grados relativamente mayores de adecuación para propósitos cognitivos (u otros) relevantes.

tución y el sistema de matrimonio, implicando así que ambos «elementos» den una síntesis de grado más elevado (Davis, 1961: 283-284). Sorokin también muestra cómo la percepción y la exhibición de opuestos dialécticos producen síntesis en niveles incrementalmente elevados; así, cada síntesis implica otra contraria y una posterior totalización. Al dar cuenta de la estructura de varios períodos históricos, Sorokin señala las contradicciones, las características inminentes, las consecuencias no anticipadas de las acciones conscientemente intencionadas y las adiciones cuantitativas que se tornan en cambios cualitativos, como caminos a través de los cuales las estructuras de nivel inferior se convierten, dialécticamente, en elementos de grados superiores (1964: 401-432).

En un texto antes citado, Levi-Strauss hablaba de «la mente que impone las formas sobre los contenidos». Al haber colocado la «estructura inconsciente» como un inquilino previo en las mansiones de las instituciones existentes, Levi-Strauss nos deja, sin embargo, poco espacio para descubrir cómo se expresa la conciencia en la construcción de instituciones y cómo esta praxis afecta y es afectada por totalizaciones intersubjetivas. Una vía alternativa para comprender formas y contenidos, génesis y estructura, es a través de una «dialéctica de estructuraciones», una insistencia en que ni las formas ni los contenidos existen *per se*, sino que ambos son contruidos dialécticamente. Dicha visión se nutre de la concepción sartriana de que las personas son libres, que crean sus propios mundos por y en contra de los cuales ellos, a su turno, se definen. Las personas se ven como actores conscientes, intencionales, cuyos proyectos, significados y decisiones morales no son solamente epifenómenos de estructuras inconscientes más profundas que poseen un *status* ontológico superior. En vez de hablar de una oposición estricta entre las formas abstractas y las entidades concretas, una visión dialéctica se concentra en la interacción de varios niveles de aprehensión y de construcción de la realidad. En particular examina las interpenetraciones y las mutuas implicaciones de las tres formas de conocimiento: experiencia de vida, los métodos y modelos más formales utilizados para reformar o cosificar esta experiencia y, tercera, la aprehensión reflexiva involucrada en la comprensión de las relaciones entre las formas primera y segunda.

En tal investigación, en vez de «resolverse» las ambigüedades, primero se desarrollan hasta contradicciones más amplias. A través de dicho desarrollo —llevando una proposición a sus límites—, descubrimos las fronteras de su propio dominio. Justamente este momento es el más importante en el proceso dialéctico, por cuanto es en este momento cuando la mente «mete el cambio», por así decirlo, y retorna sobre sí misma en una órbita más amplia. Lo que era una contradicción insoluble en el primer círculo se convierte en su propia solución desde la perspectiva del segundo. En esta visión dialéctica ensanchada, la forma y el contenido, la estructura y la génesis se miran en

un marco nuevamente totalizado; en realidad, nuestros supuestos formales parecen haber suministrado la precondition de nuestros dilemas elementales.

Este proceso dialéctico *dentro* del objeto de estudio, por así decirlo, tiene su paralelo en la relación del pensador *con* este mismo objeto y, en vez de que la distinción entre sujeto y objeto permanezca estática, el pensador puede hacer de su propia subjetividad un objeto de reflexión. Los procesos mentales, que se habían obstaculizado por un misterio que parecía ser inherente al tema, pueden ser examinados. En dicho escrutinio nuestra perplejidad inicial puede convertirse en comentario al misterio mismo. Ciertamente, la oscuridad inicial del tema, como lo desarrollamos —la aparente implausibilidad de los motivos históricos, el significado de ciertos actos—, se ve como parte integral de nuestras formas de mirarlo, nuestro método mismo de objetivarlo.

De esta manera el pensamiento intenta liberarse, haciéndose consciente de su propia mala fe. Tal liberación está en el corazón mismo de la dialéctica, pero su resultado no es una «prueba» tanto de correspondencia como de simetría. La «demostración», si la hay, no es de una hipótesis, sino de un método; un método de construcción de la teoría social que daría cuenta de la subjetividad, aunque manteniendo el rigor de la objetividad; que sería verdadero para la experiencia existencial de los actores, incluso mientras descifra la transformación de las acciones en estructuras.

BIBLIOGRAFIA

- ABEL, Leon (1966): «Sartre vs. Levi-Strauss», *Commonwealth*, LXXXIV: 364-368.
 — (1948): «The Operation Called Verstehen», *American Journal of Sociology*, 14.
 BECKER, Howard (1945): «Historical Sociology», en Harry Barnes y Howard Becker (eds.): *Contemporary Social Theory*, Nueva York.
 BERGER, Peter (1963): *Invitation to Sociology*, Garden City (NY): Doubleday.
 BLAU, Peter M. (1964): *Exchange and Power in Social Life*, Nueva York: Wiley.
 BOCK, Kenneth (1963): «Evolution, Function, and Change», *American Sociological Review*, 28: 229-237.
 BROWN, Richard Harvey (1987): *Society as Text. Essays on Reason, Rhetoric, and Reality*, Chicago: University of Chicago Press.
 — (1978): «Symbolic Realism and Sociological Thought: Beyond the Positivist-Romantic Debate», en Richard Harvey Brown y Stanford M. Lyman (eds.): *Structure, Consciousness, and History*, Nueva York y Londres: Cambridge University Press, pp. 13-37.
 — (1977): *A Poetic for Sociology. Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences*.
 BURKE, Kenneth (1969): *A Grammar of Motives*, Berkeley: University of California Press.
 CHIODI, G. M. (1970): *Legge Naturale e Legge Positiva nella Filosofia Politica di Tommaso Hobbes*, Milán: A. Giuffrè.
 CICOUREL, Aaron V. (1974): «The Acquisition of Social Structure: Toward a Developmental Sociology of Language and Meaning», *Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction*, Nueva York: Free Press.
 DAHRENDORF, Ralf (1959): *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford: Stanford University Press.
 — (1958): «Toward a Theory of Social Conflict», *Journal of Conflict Resolution*, 2: 170-183.

- DANTO, Arthur C. (1968): *Analytic Philosophy of History*, Nueva York y Londres: Cambridge University Press.
- DAVIS, Kingsley (1961): «Prostitution», en R. Merton y R. Nisbet (eds.): *Contemporary Social Problems*, Nueva York: Harcourt, Brace and World.
- DESAN, Wilfred (1965): *The Marxism of Jean Paul Sartre*, Nueva York: Doubleday.
- DILTHEY, Wilhelm (1962): *Pattern and Meaning in History*, H. P. Rickman (ed.), Nueva York: Harper and Row.
- DREITZEL, Hans Peter (1970): *Recent Sociology No. 2*, «Patterns of Communicative Behavior», Nueva York: Macmillan.
- DURKHEIM, Emile (1965): *The Elementary Forms of Religious Life*, Joseph W. Swain (trad.), Nueva York: Free Press.
- (1951): *Suicide: a Study in Sociology*, George Spaulding y George Simpson (trads.), Nueva York: Free Press.
- (1938): *Rules of the Sociological Method*, Sarah Solovay y John H. Mueller (trads.), Glencoe: Free Press.
- DURKHEIM, Emile, y MANSS, Marcel (1967): *Primitive Classifications*, Rodney Needham (trad.), Chicago: University of Chicago Press.
- FRANK, André G. (1966): «Functionalism and Dialectics», *Science and Society*, 30: 62-63.
- FRIEDERICHS, R. W. (1970): *A Sociology of Sociology*, Nueva York: Free Press.
- GARFINKEL, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- GEERZ, Clifford (1967): «The Cerebral Savage: On the Work of Claude Levi-Strauss», *Encounter*, 48: 4, 25-32.
- GILLIS, R. (1976): «Phenomenology: A Non-Alternative to Empiricism», en Garvin (ed.): *Phenomenology, Structuralism, Semiology*, Bucknell University Press.
- GOFFMAN, Erving (1974): *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Cambridge (Mas.): Harvard University Press.
- GONSETH, Ferdinand (1948): «Remarque sur l'idée de Complémentarité», *Dialectica*, 2: 3-4 (junio).
- GREEN, Arnold (1959): *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*, Boston.
- GREIMAS, A. J. (1970): *Du Sens*, París: Seuil.
- GURVITCH, Georges (1962): *Dialectique et Sociologie*, París: Flammarion.
- HALL, R. (1967): «Dialectic», *Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, Nueva York: Macmillan.
- HOOK, Sidney (1939): «Dialectic in Social and Historical Inquiry», *Journal of Philosophy*, 36: 365-378.
- HELMER, Olaf (1964): «The Game-Theoretical Approach to Organization Theory», en John R. Gregg y F. T. C. Harris (eds.): *Form and Strategy in Science*, Dordrecht: D. Reidel.
- JAMESON, Frederic (1975): «Max Weber's Pessimism: A Structural Analysis of Late Nineteenth Century Thought», *German Criticism*, I.
- (1972): *Marxism and Form. Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- (1961): *Sartre. The Origins of a Style*. New Haven: Yale University Press.
- KAUFMANN, Walter (1967): *Hegel*, Garden City (NY): Doubleday.
- KLEE, Paul (1964): *The Thinking Eye*, Nueva York: Wittemborn.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1968): *Toward a Marxist Humanism*, Nueva York: Grove Press.
- KOSIK, Karel (1967): *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LEFEBVRE, Henri (1963): «Reflexions sur le Structuralism et l'histoire», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 35: 3-14.
- (1961): «Critique de la Critique Non-Critique», *Nouvelle Revue Marxiste* (julio).
- LEVI-STRAUSS, Claude (1970): *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press
- (1967 a): «History and Anthropology», en *Structural Anthropology*, Garden City: Doubleday.
- (1967 b): «Structure and Dialectics», en *Structural Anthropology*, Garden City: Doubleday.
- (1962): *La Pensée Sauvage*, París: Plon.
- (1955): *Tristes Tropiques*, París: Plon.
- LICHTHEIM, George (1963): «Sartre, Marxism, and History», *History and Theory*, III: 2, 222-246.

- MARCUSE, Herbert (1976): «On the Problem of the Dialectic», *Telos*, 27: 12-40.
- MARX, Karl (1959): «Thesis on Feuerbach», en *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, Louis Fener (ed.), Garden City (NY): Doubleday.
- (1946): *Capital*, Nueva York: Everyman's Library.
- McKINNEY, John C. (1910): «Sociological Theory and Process of Typification», en John C. McKinney y Edward A. Tiryakian (eds.): *Theoretical Sociology*, Nueva York: Appleton, pp. 235-269.
- MERTON, Robert K. (1957): *Social Theory and Social Structure*, Nueva York: Free Press.
- MURPHEY, Robert F. (1971): *The Dialectics of Social Life*, Nueva York: Basic Books.
- NIETZSCHE, Friedrich (1962): *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, M. Cowan (trad.), Chicago: Regnery.
- PARK, Peter (1969): *Sociology Tomorrow*, Nueva York: Pegasus.
- PARSONS, Talcott (1949): *The Structure of Social Action*, Nueva York: Free Press.
- PETROVIC, Galo (1967): *Marx in the Mid-Twentieth Century*, Garden City: Doubleday.
- PIAGET, Jean (1970): *Structuralism*, Nueva York: Basic Books.
- POUILLON, Jean (1965): «Sartre et Levi-Strauss: Analyse/Dialectique d'une Relation Dialectique/Analytique», *L'Arc*, 26: 55-60.
- QUINTON, A. (1975): «Spreading Hegel's Wings», *The New York Review of Books*, I (29 mayo): 34-37, y II (12 junio): 39-42.
- RICKERT, Heinrich (1962): *Science and History. A Critique of Positivist Epistemology*, Georg Reisman (trad.), Princeton (NJ): Van Nostrand.
- RUYER, Raymond (1961): *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1-2: 1-34.
- SARTRE, Jean-Paul (1970): «An Interview with Sartre», *New York Review of Books* (26 marzo), 14: 22.
- (1960): *Critique de la Raison Dialectique*, Bibliothèque des Idées, París: Gallimard; primera parte: «Question de Méthode», traducida por Hazel E. Barnes como *Search for a Method*, Nueva York: Knopf, 1963.
- (1947): *Théâtre*, París: Gallimard.
- (1943): *L'Être et le Néant*, París: Gallimard.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1965): *Cours de Linguistique Générale*, París: Presses Universitaires de France.
- SCHAFF, Adam (1970): *Marxism and the Human Individual*, Nueva York: McGraw-Hill.
- SCHNEIDER, Louis (1971): «Dialectic in Sociology», *American Sociological Review*, 36: 667-678.
- SCHUTZ, Alfred (1970): *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago: University of Chicago Press.
- SIMMEL, Georg (1950): «The Negative Character of Collective Behavior», en *The Sociology of Georg Simmel*, Kurt Wolff (ed.).
- SONTAG, Susan (1966): «The Anthropologist as Hero», en *Against Interpretation*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- SOROKIN, Pitirim (1966): *Sociological Theories of Today*, Nueva York: Harper.
- (1964): «Comments on Schneider's Observations and Criticisms», en G. K. Zollschan y W. Hirsch (eds.): *Explorations in Social Change*, Boston: Houghton Mifflin.
- STAMMER, Otto (1971): *Max Weber and Sociology Today*, Nueva York: Harper and Row.
- STAUDE, John R. (1972): «The Theoretical Foundations of Humanistic Sociology», en John F. Glass y John R. Staude (eds.): *Humanistic Society: Today's Challenge to Sociology*, Pacific Palisades (Ca.): Goodyear.
- SZTOMPKA, Piotr (1974): *System and Function: Toward a Theory of Society*, Nueva York: Academic Press.
- THOMAS, W. I. (1966): *The Unadjusted Girl*, Nueva York: Harper and Row.
- TURNER, John H. (1974): *The Structure of Sociological Theory*, Homewood (Il.): Dorsey.
- VAHINGER, H. (1924): *The Philosophy of «As If»*, Londres: Routledge.

- VAN DEN BERGHE, Peter (1963): «Dialectic and Functionalism: Toward a Theoretical Synthesis», *American Sociological Review*, 28: 695-705.
- WALLACE, Walter L. (1971): *The Logic of Science in Sociology*, Chicago: Aldine.
- WEBER, Max (1977): *Critique of Stammer*, Guy Oakes (trad.), Nueva York: Free Press.
- (1949): *Methodology of the Social Sciences*, Edward Shils y Henry Finch (eds.), Glencoe: Free Press.
- (1913): «Kategorien der Verstehender Soziologie», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen.
- WELLMER, Albrecht (1971): *Critical Theory of Society*, Nueva York: Herder and Herder.
- ZNANIECKI, Florian (1968): *The Method of Sociology*, Nueva York: Octagon.